

Cofradías para cristianos, cofradías para moriscos. Un intento pastoral diferencial

Miguel Luis López-Guadalupe Muñoz¹
Universidad de Granada

¿Hubo otro medio, en la Contrarreforma, más allá de la pertenencia a hermandades y cofradías para que judeoconversos, antiguos moriscos y otros individuos sospechosos de heterodoxia política e ideológica se hicieran reconocer como ciudadanos leales y devotos?

(I. Moreno, “Los rituales festivos religiosos andaluzas en la contemporaneidad”)

Las primeras devociones y cofradías en la Granada conquistada

Las advocaciones que presentan parroquias, conventos, ermitas o cofradías establecidas durante el reinado de los Reyes Católicos en Granada pueden resultar interesantes como punto de partida (en paréntesis las ubicadas en el Albaicín², diferenciadas de la ciudad baja e incluso de una Alhambra ya cristianizada):

¹ ORCID: 0000-0003-2887-9486.

² Todavía alrededor de 1560 no más del 10% de la población del Albaicín era cristiana, entre una abrumadora población morisca, cuya vida religiosa no solía avanzar más allá del bautismo (Bernard Vincent, “El Albaicín de Granada en el siglo XVI (1527-1587)”, en *Andalucía en la edad moderna: economía y sociedad*, Granada, Diputación Provincial, 1985, pp. 135 y 142).

Titular	Parroquia /Anexo	Convento	Ermita/Capilla	Cofradía	Otro	Total
Cristo/Eucaristía	1(1)		1	1		3(1)
Sta. María	2	6(3)	4	6,5(1)	1	19,5(4)
S. Agustín		1(1)				1(1)
S. Ambrosio	1					1
Sta. Ana	1					1
S. Andrés	1					1
S. Bartolomé	1(1)					1(1)
S. Blas	1(1)					1(1)
S. Cecilio	1					1
Sta. Catalina	1(1)					1(1)
Sta. Catalina de Siena		1				1
S. Cristóbal	1(1)					1(1)
Sta. Elena			1	1		2
Sta. Escolástica	1					1
S. Francisco de Asís		2				2
S. Gil	1					1
S. Gregorio Bético			1(1)			1(1)
S. Gregorio Magno	1(1)					1(1)
S. Ildefonso	1(1)					1(1)
Sta. Isabel	1(1)	1(1)				2(2)
S. José	1(1)					1(1)
Stos. Juanes	1(1)				1	2(1)
Stos. Justo y Pastor	1					1
S. Lázaro	1					1
S. Lorenzo	1(1)					1(1)
S. Luis	1(1)					1(1)
Sta. M ^{te} . Magdalena	1					1
S. Marcos	1(1)					1(1)
S. Martín	1(1)					1(1)
Stos. Mártires			1			1
S. Mateo	1(1)					1(1)
S. Matías	1					1
S. Miguel	1(1)					1(1)
S. Nicolás	1(1)					1(1)
S. Onofre			1			1
Stos. Pedro y Pablo	1(1)					1(1)
S. Roque				0,5		0,5
Santiago	1					1
S. Sebastián			1			1
Sta. Úrsula	1					1
Otros		2		1		3
	32(18)	13(5)	10(1)	10(1)	2	67(25)

La zona alta de la ciudad alberga al 37% de esas instituciones, pero su peso es muy destacado en lo que a parroquias (y ayudas de parroquia) se refiere (56% del total), con cierta presencia de conventos (38,5% del total) y una muestra testimonial de ermitas y de cofradías (10% en cada caso). Muy significativa es también la adscripción advocacional, pues al Albaicín corresponden el 45% de los títulos de santos/as, sólo un tercio de los de Cristo y un 20,5% de los alusivos a la Virgen María, lo que contrasta, en esos primeros momentos, con la asentada veneración a María en el colectivo morisco³. Otros puntos de conexión interreligiosa se muestran en determinadas fiestas del calendario: “La mañana de San Juan, / al punto que alboreava, / gran fiesta hacen los Moros, / por la vega de Granada”; este antiguo romance popular coincide con el parecer de Ginés Pérez de Hita: “El día de San Juan..., fiesta que todas las naciones del mundo celebran”⁴.

Precisamente este autor, en su versión -la más novelada- de la Guerra de las Alpujarras, “supo plasmar... la existencia de un segmento hondamente españolizado, aunque aferrado a sus raíces, en la población morisca”⁵. Pese a ello, los moriscos rechazaban, por lo general, nombres cristianos para sus hijos (los impuestos por el bautismo), usando después, en palabras del obispo de Segorbe, “nombre de moros en sus casas y en sus comunicaciones secretas”⁶. En todo caso, se les hizo destinatarios de una predicación persuasiva⁷.

³ Amalia García Pedraza, “El otro morisco: algunas reflexiones sobre el estudio de la religiosidad morisca a través de fuentes notariales”, *Sharq al-Andalus* 12 (1995), p. 230. Baste recordar que a María se dedica una sura completa del Corán (la 19) y que la Virgen suele estar en el centro de las clásicas fiestas de moros y cristianos (Miguel Ángel Martínez Pozo, “La mimetización morisco-andalusí. Aproximación histórica y antropológica en una población granadina: Benamaurel”, *Revista de Folklore* 437 (2019), p. 58).

⁴ Cit. en Barbara Fuchs, *Una nación exótica. Maurofilia y construcción de España en la temprana Edad Moderna*, Madrid, Polifemo, 2011, p. 183. C. Asenjo menciona, en el caso concreto de Abla y Fiñana, las “orgías salúferas en la Noche de san Juan..., con inmersiones colectivas en el agua y otros extraños rituales medicinales” (estudio preliminar a Martín de Ayala, *Sínodo de la diócesis de Guadix y Baza*, Granada, Universidad de Granada, 1994, p. XXXVI).

⁵ M^a. Soledad Carrasco Urgoiti, *Los moriscos y Ginés Pérez de Hita*, Barcelona, Bellaterra, 2006, p. 83. Junto a la festividad de San Juan señalaba Ramírez de Haro los domingos, Navidad, Circuncisión, Pentecostés, Corpus, Asunción de la Virgen y Todos los Santos (Rafael Benítez Sánchez-Blanco, “Un plan para la aculturación de los Moriscos valencianos: *Les ordinacions* de Ramírez de Haro (1540)”, en *Les morisques et leur temps*, Paris, CNRS, 1983, p. 140).

⁶ Bernard Vincent, “Les Morisques et les prénoms chrétiens”, en *Les morisques et leur temps*, Paris, CNRS, 1983, p. 68.

⁷ R. Benítez Sánchez-Blanco, “Un plan...”, p. 132.

Ya Fr. Hernando de Talavera había propuesto un uso pastoral de las cofradías entre los moriscos, como medio de equiparación al resto: “como tienen los cristianos para os ayudar de ellas en muerte y en vida”⁸. Los jesuitas insistían en esta estrategia en tiempos del arzobispo P. Guerrero:

Lo último para ganar y ejercitar más a los hombres en cosas de nuestra religión..., consultaron los padres de el Albaycín a el arzobispo si sería conveniente instituir una cofradía de varones. Y habiéndole parecido muy bien, él mismo les dio el título de la Concepción purísima de Nuestra señora; asimismo hizo de su mano las ordenanzas y leyes con que se gobernasen... Celebróse la institución con mucha solemnidad. Entraron en ella los más honrados de el Albaycín. Confesaban y comulgaban en ciertos días los más aprovechados y hacían sus fiestas en nuestra iglesia que... era la parroquial de San Bartolomé, con el mismo aparato y orden que las demás cofradías⁹.

Pero según los datos extraídos por A. García Pedraza¹⁰, pocos son los moriscos que declaran en sus testamentos pertenecer a alguna cofradía, aunque el dato resulta cualitativamente relevante:

⁸ Antonio Garrido Aranda, “Papel de la Iglesia de Granada en la asimilación de la sociedad morisca”, *Anuario de Historia Moderna y Contemporánea* 1975-76, p. 72; Tarsicio de Azcona, “Diversos criterios sobre la conversión de los moros de Granada”, *XX Siglos*, 1990, p. 142.

⁹ Martín de Roa, *Historia de la Compañía de Jesús en la Provincia de Andalucía*, manuscrita, cap. 37, f. 64 (Biblioteca de la Universidad de Granada, Caja 2-49).

¹⁰ Consignados en Amalia García Pedraza y Miguel López Muñoz, “Cofradías y moriscos en la Granada del siglo XVI (1500-1568)”, en Antonio Mestre Sanchis y Enrique Giménez López (eds.), *Disidencias y exilios en la España moderna*, Alicante, A.E.H.M., 1997, p. 387 y en A. García Pedraza, “El otro morisco...”, pp. 232-234. Entre los testadores moriscos los cofrades no llegaban al 2%, mientras que entre los testadores cristianos viejos al menos uno de cada cuatro era cofrade.

Fecha testamento	Testador/a	Parroquia	Cofradía
1542	D. Gonzalo Fernández el Zegrí ¹¹	¿?	Corpus Chrsiti
1558	Alonso Fernández Zúñiga	S. Juan de los Reyes	Ntra. Sra. Del Rosario
1558	Diego Garavito	S. Nicolás	Sacramental (Salvador)
1560	Isabel Hernández	S. Nicolás	Sacramental (Salvador)
1563	Francisco el Caçar	¿?	Resurrección o Sacramental (Salvador)
1563	Alonso de Herrera el Hadiz	El Salvador	Sacramental (Salvador)
1563	Daniel Sánchez el Zinety	El Salvador	Sacramental (Salvador) y Resurrección
1564	Lázaro Hernández Albeitar	Stos. Pedro y Pablo	Sacramental (S. Pedro) y Resurrección
1565	Gonzalo Fernández el Comaxaxa	El Salvador	¿Sacramental? (Salvador) ¹²

La sola pertenencia a la hermandad del Corpus Christi, que había sido fundada durante el asedio de Granada en la ciudad campamento de Santa Fe, ya implicaba distinción social, garantía de asimilación. Lo mismo ocurre con el cofrade del Rosario (cofradía, según la tradición, fundada por los Reyes Católicos en el convento de dominicos), que había sido criado de D. Pedro de Granada Venegas. Mediana extracción social debe corresponder al resto de los moriscos reseñados, que habitan en el Albaicín (y especialmente en la parroquia principal del Salvador). En todo caso, se ligan a cofradías sacramentales (netamente parroquiales) y a la cofradía de la Resurrección, propia de moriscos. El balance era pobre si consideramos el número de cofradías (al menos 35) establecidas en Granada con anterioridad a la Guerra de las Alpujarras (en negrita en las que constan cofrades moriscos):

¹¹ *Vid.* Amalia García Pedraza, “La asimilación del morisco Don Gonzalo Fernández el Zegrí: edición y análisis de su testamento”, *AlQantara* XV (1995), pp. 41-58.

¹² Al menos deja una manda a favor del hospital de la Resurrección para que “los dichos cofrades tengan cuidado de rogar a Dios por mi ánima” (A. García Pedraza, “El otro morisco...”, p. 232). Reseña mandas en otras testadores/as en favor de algunas cofradías del Albaicín.

Fundación	Cofradía	Sede (colectivo que agrupa)
antes de 1492	Corpus Christi	Nacida en Sta. Fe, en Granada tuvo su propio hospital
hacia 1492	Ntra. Sra. del Rosario	Convento de Sta. Cruz la Real
hacia 1492	Pura y Limpia Concepción	Convento de S. Francisco Casa Grande
hacia 1492	Ntra. Señora y San Roque	Ermita propia, después convertida en Parroquia de Sta. María Magdalena (montañeses)
hacia 1492	Ntra. Sra. de la Asunción	Sede desconocida (después en la Parroquia de Santiago) (albañiles)
hacia 1492	Sta. Elena	Ermita de Sta. Elena
hacia 1495	Ntra. Sra. de las Mercedes	Convento de la Merced
antes de 1511	Visitación de Ntra. Señora	Ermita propia, después convertida en Convento de la Trinidad (sastres)
1513	Caridad y Refugio	Hospital propio
antes de 1516	Ntra. Sra. de la Antigua	Catedral (escribanos)
antes de 1525	San Pedro	Parroquia de Sta. María de la O (Sagrario) (sacerdotes)
1525	Stmo. Sacramento y Dulce Nombre de Jesús	Parroquia de Sta. María de la O (Sagrario)
antes de 1531	Santos Fabián y Sebastián	Ermita de S. Sebastián (más tarde en su Hospital de S. Sebastián) (ganaderos)
1532	San José	Parroquia de S. José (carpinteros)
antes de 1537	Stmo. Sacramento	Parroquia de Sta. María Magdalena
hacia 1537	Stmo. Sacramento	Parroquia de Stos. Justo y Pastor
1539	Stmo. Sacramento (y Ánimas)	Parroquia de S. Andrés
antes de 1540	Vera Cruz	Hospital propio (después en el Convento de S. Francisco Casa Grande)
1541	Ánimas del Purgatorio	Parroquia de Sta. María de la O (Sagrario)
hacia 1543	Ntra. Señora	Hospital del Arte de la Seda (torcedores de seda)
hacia 1543	Stmo. Sacramento	Parroquia de Santiago
1545	Ntra. Sra. de las Angustias	Ermita propia, convertida después en Parroquia
antes de 1547	Stmo. Sacramento	Parroquia de Sta. Ana
1548	Ntra. Sra. de la Cabeza	Convento de la Trinidad (pronto pasó a la Ermita de la Cabeza y al Convento del mismo nombre) (plateros?)
1549	Ntra. Señora (de Guía) y Conversión de S. Pablo	Sin sede definida, aunque acabó en el Convento de la Merced (ciegos)
1555	Purísima Concepción	Parroquia de Sta. Ana
1556	Cinco Llagas de Jesús	Hospital de S. Juan de Dios
antes de 1557	Stmo. Sacramento	Parroquia de Sta. Escolástica
antes de 1558	Stmo. Sacramento	Parroquia del Salvador

hacia 1560	Stmo. Sacramento y Dulce Nombre de Jesús	Parroquia de Sta. María de la Alhambra
antes de 1561	Soledad y Entierro de Cristo	Convento de Ntra. Sra. de la Cabeza
hacia 1563	Resurrección	Hospital de la Resurrección (moriscos)
antes de 1564	Stmo. Sacramento	Parroquia de Stos. Pedro y Pablo
1566	Purificación y Ánimas	Parroquia de Sta. María Magdalena (ganapanes)
1568	Concepción Purísima	Parroquia de S. Bartolomé (moriscos)

En puridad sólo la Resurrección y la Concepción, ambas nacidas en época tardía (la segunda por influjo jesuítico), pueden considerarse cofradías de o para moriscos. Pero no tuvieron el arraigo de otras cofradías grupales que aglutinaban los intereses de colectivos sociales o laborales preestablecidos, como se observa en la tabla.

La temprana teoría de la inasimilación de los moriscos

De la lectura literal del interesante Sínodo de Guadix (1554) se deriva una actitud provocadora o desafiante de la minoría morisca adaptada al *statu quo* de la rutina permisiva, lo que incluía el desprecio de las imágenes, que fomentaban las cofradías:

Es frecuente el caso de mujeres cristianas viejas que se visten a la morisca, el desafío público, cada vez menos disimulado por la *taqiyya*¹³, a las ceremonias religiosas cristianas, tales como las procesiones, cuyas imágenes antropomórficas mueven, primero a escándalo, pero, después, a la risa y menosprecio de los moriscos, lo que da lugar a frecuentes altercados¹⁴.

Y es que desde comienzos de siglo, pero más aún en la época de Carlos V, se asiste a la “recuperación de la conciencia nacionalista de los indígenas musulmanes”¹⁵. Y más aún en poblaciones o en barrios –insistía el Doctor Carvajal en su *Paraver*– en que “no hay un christiano viejo, que todos son moriscos, donde unos a otros se imponen o conservan en su dañada seta”¹⁶.

¹³ Es el disimulo, aceptado por sectores no sunitas: “la permission par laquelle Dieu autorisé le musulman contraint à renier sa foi par la langue, en restant croyant dans le coeur, ou plutôt de cacher sa foi ou sa religion et pratiquer en apparence une autre pour se protéger et se défendre contre ses ennemis” (Leila Sabbagh, “La religion des Moriscos entre deux *fatwas*”, en *Les morisques et leur temps*, Paris, CNRS, 1983, p. 53). Se deriva de la sura 16, ayat 108 del Corán.

¹⁴ Estudio preliminar a M. de Ayala, *Sínodo de la diócesis...*, p. XXXV.

¹⁵ *Ibid.*, p. XXXV.

¹⁶ Augustin Redondo, “El primer plan sistemático de asimilación de los moriscos granadinos: el doctor Carvajal (1526)”, en *Les morisques et leur temps*, Paris, CNRS, 1983, p. 120. Por eso proponía exclusivamente matrimonios mixtos.

Los signos, como llevar la cruz o una medalla de la Virgen, resultan entonces muy importantes¹⁷; ello igualaba a los moriscos con los cristianos viejos. La aversión a las imágenes sagradas era un tópico muy extendido y cuando se denunciaban ritos clandestinos en casas particulares convertidas en mezquitas, se insiste, como ocurre en Sevilla en 1586, en que “se quemaron muchas y diversas imágenes de santos”¹⁸. Y algunas causas inquisitoriales incluyen moriscas que abofetean el Crucifijo, lo azotan e injurian, mostrándolo tan sólo como un “pedaço de palo”¹⁹. En el caso del tribunal granadino, F. Pereda contabiliza 42 casos de injurias a imágenes (1560-1590), aunque tan sólo cuatro de ellos dirigidos a la Virgen²⁰.

El propio fray Hernando de Talavera había defendido el uso de las imágenes sagradas en su justo término, como “memoria de los santos”²¹, y las propuso como signo certero de pertenencia al catolicismo. Tras una primera etapa de difusión de imágenes impresas, llegó el turno a la imagen de bulto, implantada decididamente en Granada por la reina Isabel. Obras de Huberto Alemán se constatan hasta en cuatro entregas (1500-1501), destacando en la tercera –para parroquias del Albaicín y la Alpujarra, de mayoría morisca– más de sesenta obras, de la Virgen María (casi un tercio), pero también de santos como Sebastián, Catalina, Elena, Pedro, Juan Evangelista, Juan Bautista o Bárbara²².

En el mencionado sínodo accitano, convocado antes de la conclusión del Concilio de Trento, se aborda la extensa casuística de los “cristianos nuevos” en la diócesis, presentes en buena parte de su articulado, pero no curiosamente en los relativos a cofradías, que insisten en la prohibición de construir capillas costosas (tít. III, const. XXXVII), de erigir cofradía sin licencia del prelado o su provisor (tít. VI, const. XLVI) y de admitir disciplinantes en las procesiones de Semana Santa (tít. VI, const. XLVII).

¹⁷ Porque, según Carvajal, “las personas y las cosas se conosçen por las señales que tienen y se juzgan ser de aquel cuyas señales traen” (*ibid.*, p. 115).

¹⁸ Michel Boeglin, *Entre la Cruz y el Corán. Los moriscos en Sevilla (1570-1613)*, Sevilla, Ayuntamiento de Sevilla/ICAS, 2010, p. 97.

¹⁹ R. Carrasco, “Le refus...”, p. 215.

²⁰ Felipe Pereda, *Las imágenes de la discordia. Política y poética de la imagen sagrada en la España del 400*, Madrid, Marcial Pons, 2007, p. 354.

²¹ *Ibid.*, p. 65. Autores como fray Alonso de Espina las insertan de pleno en el itinerario piadoso del cristiano: la imagen como “algo más que un síntoma de piedad, o un camino privilegiado para alcanzar la cristomorfización, era parte de la economía moral de la gracia” (*ibid.*, p. 127), es decir, entran en un proceso de “sacramentalización”, a la par que muchas imágenes adquieren fama de milagrosas.

²² *Ibid.*, p. 298. El autor considera las imágenes de María en producción seriada como “vírgenes para los moriscos”, mientras que Münzer señalaba como devociones propias de los mudéjares las de María, Santa Catalina y San Juan (*ibid.*, p. 347).

Pero sí insiste en que ningún cristiano viejo menor de dieciséis años viva con cristiano nuevo, porque, “quando son así de tierna edad, vienen a ser como los christianos nuevos en las costumbres y en la religión, lo qual redundando en gran daño de las almas”²³.

Desde luego, el maniqueo enfoque clásico de la realidad morisca inscrita en un “choque de culturas” es hoy un marco demasiado estrecho para albergar la multitud de situaciones, y en particular las “invisibles masas asimiladas”, que indica J. Castillo²⁴, por lo general odiadas por el resto de conversos.

Esa exacerbada segregación etno-religiosa se volvía contra la misma imagen de España; en el exterior aparecen ataques hacia la “honra española”, “alimentados por la negativa de España a considerar a los moros o judíos bautizados como cristianos a todos los efectos”²⁵. La vía de tolerancia medieval representada por Talavera estaba ya amortizada y muy a pesar de las elites moriscas bien asimiladas (incluso hidalgas), “lo moro” se presentaba como una mancha genealógica²⁶. La misma palabra “morisco” resultaba un insulto para sus destinatarios²⁷.

Aún más acusada fue la segregación en las comunidades moriscas dispersadas por el interior peninsular tras la Guerra de las Alpujarras: “en los lugares más principales... no vivan juntos en un barrio sino en casas apartadas y que estén entre cristianos viejos”²⁸. De ese modo, aquellos desterrados eran el foco de una atención escrupulosa; se les señalaban lugares específicos de culto (en Sevilla nueve para una población de 6.300 moriscos granadinos), “con el pretexto de adaptar la doctrina a su conocimiento religioso”²⁹ y de paso evitar posibles desórdenes. Una delación anónima los tachaba de “enemigos de Dios” que “huyen de su presencia”³⁰, porque siempre estuvieron, como

²³ M. de Ayala, *Sínodo de la diócesis...*, tít. VI, const. XXXVIII.

²⁴ B. Fuchs, *Una nación exótica...*, p. 217.

²⁵ *Ibid.*, p. 213.

²⁶ *Ibid.*, p. 215.

²⁷ Aurelio García López, “Moriscos andalusíes en Pastrana. Las quejas de una minoría marginada de moriscos, con noticias sobre su paralelismo en el reino de Granada”, *Sharq al-Andalus* 12 (1995), p. 165.

²⁸ Cit. en M. Boeglin, *Entre la Cruz...*, p. 42. En realidad, la mayor parte fueron adscritos a los arrabales de Triana y San Bernardo, habitando en corrales y casas de vecindad, donde vivían, según un informe de 1580, con “libertad y desenvoltura”. Según el autor, la medida agrandaba la brecha entre los deportados granadinos y los llamados moriscos “antiguos”. Eran los convertidos antes de 1502, “un colectivo mejor integrado a la sociedad cristiana y gozando de una comodidad económica mayor a la de los deportados de Granada” (*ibid.*, p. 124).

²⁹ *Ibid.*, p. 44.

³⁰ *Ibid.*, p. 45.

delincuentes y conspiradores, bajo sospecha³¹ (rumores de intrigas en 1580-1582, 1602, 1608). Una errada práctica asimilatoria, en fin, ya que “la integración no podía pasar sino a través de la convivencia con las poblaciones católicas y el abandono de los rasgos de pertenencia a la cultura de los antepasados”³².

Para esa integración poco se había avanzado en el terrero pastoral. El sínodo accitano registra con minuciosidad el contenido (básico) de la doctrina cristiana, en forma de diálogos: humanidad y divinidad de Cristo, el evangelio y el bautismo, la señal de la cruz, los “enemigos” del alma, los sacramentos, el credo, la caridad, los diez mandamientos y los consejos evangélicos, los preceptos de la Iglesia, las obras de misericordia, los pecados capitales, las virtudes teologales, los dones del Espíritu Santo, las virtudes cardinales, los pecados veniales, las oraciones (padrenuestro, avemaría, salve, oraciones para dormir y levantarse, para las comidas, por la Iglesia), la estructura de la misa y cánticos como el Gloria, el Tedeum y el Magnificat. Tres lustros antes, junto a ello y la dispensación de sacramentos (comenzando por el bautismo y excluyendo la eucaristía, hasta que alcanzasen mayor instrucción o una probada sinceridad en su conversión), se había insistido en la responsabilidad instructora de los curas: “una vez a la semana, o al menos los domingos por la tarde, los reunirá en la Iglesia y les enseñará aquellos rudimentos de la doctrina cristiana”³³. En general, los clérigos se encontraban desmotivados y con poco entusiasmo³⁴. En el caso de Ávila la preocupación pastoral en torno a los moriscos parece comenzar y concluir en la figura del obispo. En realidad, no se les trató de manera muy distinta al resto de fieles, a los que se les exigía poco más que la correcta administración del sacramento del matrimonio, las oraciones básicas, los mandamientos y el credo. Pero, siempre bajo sospecha, ni la labor parroquial ni el recurso a misiones populares solventaría una situación que suele aceptarse como un “problema insoluble”³⁵.

³¹ A su vez, la sublevación granadina había patentizado “el rechazo de los moriscos alzados hacia todo lo que significaba la sociedad circundante: el Rey, el Cristianismo, la Iglesia, las costumbres de los cristianos viejos” (Rafael Benítez Sánchez-Blanco, “Las relaciones moriscos-cristianos viejos: entre la asimilación y el rechazo”, en Antonio Mestre Sanchis y Enrique Giménez López (eds.), *Disidencias y exilios en la España moderna*, Alicante, A.E.H.M., 1997, pp. 340-341).

³² M. Boeglin, *Entre la Cruz...*, p. 48.

³³ R. Benítez Sánchez-Blanco, “Un plan...”, p. 136. Obligatoriamente debían asistir a misa desde la edad de siete años. Pero se trataba de un plan gradual y en cierto modo conciliador.

³⁴ M. Boeglin, *Entre la Cruz...*, p. 89.

³⁵ “La asimilación de una cristiandad nominal, desprovista de toda instrucción religiosa, refractaria a adquirir esa instrucción, cerrada sobre sí misma y cuya práctica religiosa clandestina y el apego a unas manifestaciones culturales prohibidas resultaba posible por la protección de la nobleza territorial de quienes dependían, por la apatía del clero parroquial y por la opinión generalizada, auspiciada por la propia Corona, en el sentido de que el tiempo resolvería la cuestión” (Juan Bautista Vilar, “Las *ordinaciones* del obispo Tomás Dassio, un intento de

En las tierras de señorío (tan abundantes en el Levante) la preocupación por la asimilación religiosa se presenta aún con menor intensidad: “En general, los señores granadinos, al igual que sucedía con los aragoneses y los valencianos, mostraron una escasa preocupación por la situación espiritual de sus vasallos moriscos”³⁶. Aunque la situación era más compleja en la cercanía de los núcleos urbanos y en localidades de población mixta, no por ello podrían esperarse éxitos de una “asimilación forzada”, como bien indicó Márquez Villanueva³⁷. Por el contrario, la figura del morisco responde al estereotipo de “las mentiras, el odio, la inclemencia, la falsedad, traición y alevosía, injurias, ambición, daños, violencia con engaños, maldad que el pecho cría: poca fe de verdad, solo apariencia”³⁸.

La inasimilación, con todos los matices que se hagan, es un tópico presente en la mayoría de los autores³⁹. Desde luego, fue la tesis oficial difundida por las autoridades civiles y eclesiásticas, fiel expresión de una situación de objetivos incumplidos⁴⁰. Varios factores inciden en esa frustración, pero, como señala S. de Tapia, “quizás el más importante de ellos fuera la propia voluntad de pervivencia de los moriscos”, en el sentido de proyectar “sobre la religión cristiana toda la desconfianza y el odio que sentían hacia los que les habían vencido y humillado secularmente”⁴¹. A esto había respondido en parte la preferencia de fray Hernando de Talavera por la asimilación cultural como paso previo para la “catequización” de los vencidos, lo que vino a

asimilación de los Moriscos de la diócesis de Orihuela”, en *Les morisques et leur temps*, París, CNRS, 1983, p. 389). En suma, un barniz cristiano, carente de contenido.

³⁶ Enrique Pérez Boyero, *Moriscos y cristianos en los señoríos del Reino de Granada (1490-1568)*, Granada, Universidad de Granada, 1997, p. 452. Aún así, en el reino de Valencia parecen colaborar con los cristianos viejos en cofradías religiosas (<http://www.manises.es/sites/default/files/files/arxiu/sala-lectura/sala-lectura/moriscos.pdf>).

³⁷ Cit. en E. Pérez Boyero, *Moriscos y cristianos...*, p. 456.

³⁸ Louis Cardaillac, Robert Jammes y Adrien Roig, “Un poème militariste et nationaliste sur l’expulsion des Morisques; la *Liga deshecha* de Juan Méndez de Vasconcelos (1612)”, en *Les morisques et leur temps*, París, CNRS, 1983, p. 443. Es el estereotipo del “morisco poco o nada aculturado y de supuesto carácter levantisco” (Javier Castillo Fernández, “La asimilación de los moriscos granadinos: un modelo de análisis”, en Antonio Mestre Sanchis y Enrique Giménez López (eds.), *Disidencias y exilios en la España moderna*, Alicante, A.E.H.M., 1997, p. 348).

³⁹ Una visión monolítica del morisco que ya denunció Francisco Márquez Villanueva, *El problema morisco (desde otras laderas)*, Madrid, Libertarias, 1992, pp. 117-141.

⁴⁰ A título de ejemplo, según el P. Marco de Guadalajara (1613), entre otras muchas insidias, “eran, como el demonio, inimicísimos de la Cruz santísima..., por maravilla llevaban rosario, ni honraban los Santos, ni nombraban el dulcísimo nombre de Jesús” (cit. en Pedro Longás, *La vida religiosa de los moriscos*, Granada, Universidad de Granada, 1990, p. LXIII).

⁴¹ Serafín de Tapia Sánchez, *La comunidad morisca de Ávila*, Salamanca, Universidad de Salamanca, 1991, p. 259.

trastocar el cardenal Cisneros⁴². Se consolidaba así un círculo vicioso, pues la cultura islámica despertaba la hostilidad de la sociedad global y ésta a su vez alentaba el refugio en la comunidad, reforzador de esa cultura⁴³. Mucho más aún para las comunidades de moriscos granadinos dispersas por el suelo peninsular desde 1570, a las que, como disidentes, se les prohibió reunirse en 1572⁴⁴.

Raras eran las señales de integración con un peso social. Por ejemplo, la pretensión de labrar una capilla propia de enterramiento, como consta de un acomodado morisco bastetano⁴⁵. Las diferencias se mantenían: “mientras que con mucha frecuencia los cristianos viejos disponen que a su entierro asista tal o cual cofradía, de la que suelen ser cofrades, prácticamente ninguno de los moriscos hace tal cosa”⁴⁶. Como signo de adhesión a unos parámetros conductuales cristianos, antes fundaron algunas obras pías (para dotar doncellas o atender a pobres) que se integraron en alguna cofradía. Así, son excepcionales los casos de dos moriscas abulenses, “muy buenas cristianas” y bien acomodadas, que a la altura de 1610-1611, dejaron fijada en su testamento la presencia de algunas cofradías en su entierro, como podían ser las de Nuestra Señora del Rosario, del Nombre de Jesús y de Nuestra Señora de las Angustias⁴⁷. No faltaba incluso quien, como María Enríquez, poseía según el inventario *post mortem* de su casa, dos rosarios, tres crucifijos dos imágenes de santos en bronce, un libro de horas y un cuadro de la

⁴² *Ibid.*, p. 260.

⁴³ Jean-Pierre Dedieu, “Les Morisques de Daimiel et l’Inquisition, 1502-1526”, en *Les morisques et leur temps*, París, CNRS, 1983, p. 512.

⁴⁴ A. García López, “Moriscos andalusíes...”, p. 167. Si se reunían, era de forma secreta. Y en general se descarta una conexión a gran escala entre moriscos granadinos y valencianos.

⁴⁵ Javier Castillo Fernández, “Luis Enríquez Xoaida, el primo hermano morisco del rey católico (análisis de un caso de falsificación histórica e integración social)”, *Sharq al-Andalus* 12 (1995), p. 248. En una probanza de 1562, que transcribe el autor, se le presenta con regularidad acudiendo a misa y a sermones, dando limosna, rezando de rodillas, asistiendo a la salida del Santísimo Sacramento o presentando en su casa crucifijo e imágenes de la Virgen y de los santos.

⁴⁶ S. de Tapia, *La comunidad morisca...*, p. 278.

⁴⁷ *Ibid.*, p. 367. Las constituciones sinodales de Valladolid admitían la participación de cofradías en los entierros de moriscos, “según se estila con los demás cristianos” (Juan Manuel Magán García y Ramón Sánchez González, “Los nuevos convertidos del reino de Granada en las sinodales de las diócesis castellanas”, Antonio Mestre Sanchis y Enrique Giménez López (eds.), *Disidencias y exilios en la España moderna*, Alicante, A.E.H.M., 1997, p. 407).

Virgen⁴⁸. Es decir, un caso de plena asimilación, que también aparecen y así se expresaban en lo cotidiano⁴⁹.

Más aún, en Árevalo se han detectado algunos moriscos adscritos a la Cofradía del Nombre de Jesús (unos treinta a partir de 1565) y a la de las Angustias (seis, dos de ellos pertenecientes a la élite)⁵⁰. Los hubo, y de nada les sirvió de cara a la expulsión general de 1610, en Córdoba, a “algunos moriscos muy cristianos y que han dado muestra de tales confesando y comulgando muy a menudo”⁵¹.

Pasar a Berbería pudo resultar mucho más atractivo que integrarse en cofradías. En realidad formaron grupúsculos, pero lo más opuesto a la fórmula de cofradía. En algunos casos, pese a su aislamiento, llegaron a tener un alféquí y desde luego aquellas “comunidades eran generalmente animadas por miembros de las elites del grupo morisco, muchas veces artesanos o comerciantes”⁵². En cualquier caso, su conducta (no sólo la religiosa) siempre despertó sospecha; en 1596 se temía en Córdoba que preparasen un levantamiento al salir la tropa de la guarnición para el socorro de Cádiz⁵³.

Una propuesta interpretativa

Cuando abordé primeramente este tema desde la óptica de las cofradías, perseguía detectar qué suponía la presencia de moriscos en las cofradías y más precisamente la existencia de cofradías de moriscos. La identidad cristiano nueva se diluía así en el amplio mundo de la piedad popular y, por ende, de la Iglesia. Y el resultado era que la asimilación por esta vía era pobre, paupérrima, y la estrategia pastoral practicada, fallida.

Ni el victimismo de la comunidad conversa ni el fanatismo que se le achacó, creador de un mito negativo⁵⁴, ayudan al discernimiento histórico, y mucho menos el exotismo que se puso de moda hace unos dos siglos. Tal vez convenga ahora, desde la óptica de la historia social con ribetes de antropología histórica, abordar el asunto de

⁴⁸ S. de Tapia, *La comunidad morisca...*, p. 384. Se encuentran entre quienes se quedaron tras el edicto de expulsión general.

⁴⁹ A finales del siglo XIV se remonta la aparición de imágenes religiosas domésticas, signo inequívoco de religiosidad al que suelen resistirse los conversos (F. Pereda, *Las imágenes...*, pp. 45-48).

⁵⁰ Serafín de Tapia Sánchez, “Las élites de la comunidad morisca de Árevalo. Redes sociales y formación de liderazgos”, en Ana Echevarría Arsuaga y Adela Fábregas García (coords.), *De la alquería a la aljama*, Madrid, UNED, 2016, p. 453.

⁵¹ Juan Aranda Doncel, “Cristianos y moriscos en Córdoba: la actitud de las distintas capas sociales ante la presencia de la minoría disidente”, en *Les morisques et leur temps*, Paris, CNRS, 1983, p. 257.

⁵² M. Boeglin, *Entre la Cruz...*, p. 100.

⁵³ J. Aranda Doncel, “Cristianos y moriscos...”, p. 265.

⁵⁴ Luis F. Bernabé Pons, “Musulmanes sin Al-Andalus. ¿Musulmanes sin España? Los moriscos y su personalidad histórica”, *eHumanista* 37 (2017), p. 253.

nuevo. Desde el primer momento hay que desechar el término morisco, para apostar por el de “moriscos”.

Ciertamente la variedad de situaciones es grande. Centrados en el reino de Granada hasta 1570, cabe distinguir al convertido antes de 1492 (“mudéjar antiguo”), con un grado de asimilación altísimo que los mismos sujetos hacían valer, al que se unía el bautizado voluntariamente antes de la conversión general de 1499-1501 (considerado a menudo como “cristiano viejo”, al menos hasta la expulsión general), y, por otro lado, todos los que pasaron a ser moriscos a partir de esa fecha. La situación distaba notablemente de la ciudad al campo, pero sobre todo en función del alcance de la presencia morisca: núcleos de predominio cristiano viejo, mixtos o (casi) exclusivamente de moriscos. El nivel de asimilación variaba mucho. Por eso R. Benítez establece esta gradación de más a menos: nobles aceptados como tales (también clérigos⁵⁵ y matrimonios mixtos), practicantes sin sospecha, cumplidores formales que sin embargo mantenían la tradición cultural islámica, los que sin tapujos practicaban un islamismo público y finalmente los alfaquíes y dogmatizadores de la fe islámica⁵⁶.

Huelga decir que el escenario rural era un mundo casi impenetrable a los intentos de asimilación. Un terreno baldío, por tanto, para la realidad cofrade. La evolución de las comunidades dispersas por el interior castellano, después de la derrota de los rebeldes granadinos, constituye una realidad específica, doblemente estigmatizados (por moriscos y por rebeldes), generalmente segregados y conscientemente apartados del dinamismo pastoral postridentino. Al cabo, “estaban pagando la cruel consecuencia del aplastamiento de su rebelión”⁵⁷, y a ello contribuyó el clero en las localidades donde se asentaron.

La presencia de una autorizada disimulación (*taqiyya*) en absoluto favorecía la integración real, o más exactamente hace sospechar -así lo hacían los contemporáneos- de la autenticidad de sus prácticas cristianas. Desde luego, no bastaba la apariencia para la Inquisición⁵⁸. Los casos de la más estricta conveniencia social, ausente en los sectores más pauperizados, invitan a relativizar el papel real que podían jugar en la evangelización las cofradías, pero no, desde luego, su instrumentalización a título personal (o a lo sumo familiar) como señal de normalidad, más que de identidad. En estos casos, es más fácil

⁵⁵ Casi todos ellos procedían de familias moriscas de tipo medio (J. Castillo Fernández, “La asimilación...”, p. 352).

⁵⁶ R. Benítez Sánchez-Blanco, “Las relaciones...”, p. 338. La pertenencia a cofradías sólo tendría sentido en las dos primeras categorías. Se trata de la nobleza y de lo que J. Castillo llama los “grupos burgueses” o élites económicas (J. Castillo Fernández, “La asimilación...”, p. 350).

⁵⁷ J. M. Magán García y R. Sánchez González, “Los nuevos...”, p. 398.

⁵⁸ “L’Inquisition devait affronter les Morisques dans la mesure même où elle ne se contentait pas de la simple apparence d’orthodoxie” (R. Carrasco, “Le refus...”, p. 182).

rastrear dicha presencia en moriscos de clase acomodada. Pertenecer a una cofradía conllevaba un gasto económico que en algunos casos, por su cuantía, era un mecanismo selectivo.

No parece que en este panorama la pertenencia a cofradías resultara esencial, sino más bien un barniz añadido. Porque las exigencias a los moriscos en la práctica religiosa se limitaban a la doctrina más básica. Y cuando se crearon para ellos cofradías específicas, tuvieron un tinte solidario muy especial, al servicio de la instrucción religiosa (Concepción) o, como reacción, para capitalizar la rebeldía (Resurrección). Nótese la peculiaridad de ambas advocaciones: una mariana y la otra de un misterio de la vida de Cristo capital para las creencias cristianas.

Un abismo cultural (mental), lógicamente de raíz religiosa, se interponía de entrada entre el imaginario morisco y el universo cofrade. La veneración de imágenes sagradas es un pilar esencial de la existencia de las hermandades (incluso en las sacramentales o en las de ánimas). Podía ser un obstáculo casi insalvable para la participación de moriscos. Cuando se introdujeron las primeras imágenes sagradas en Granada tras su conquista, se seleccionaron minuciosamente las representaciones (primando las de María) y se confeccionaron en serie, quizás no tanto para llegar a más lugares como por evitar una variedad de expresiones estéticas que desconcertara aún más a la población morisca.

De este modo, y de una forma consciente pero gradual, las cofradías harían su propia selección social, que dejaba fuera al mundo morisco. Aquellos moriscos que se integraron en cofradías, a falta de hallazgos más elocuentes, vienen a ser la excepción que confirma la regla. La sola presencia de hermandades grupales (gremiales y de otros colectivos) ejemplifica bien la apuesta en exclusiva por el cristiano viejo. Aun sin insertar en sus estatutos la exclusión de cristianos nuevos, era evidente que las cofradías se convirtieron en una herramienta poderosa de afirmación cristiano vieja. Y en este sentido se mostraron más inclinadas a la exclusión que a la integración. Toda una eclosión de fundaciones cofrades en las tres o cuatro décadas posteriores a la rebelión de las Alpujarras pone en evidencia el alivio que la ausencia morisca produjo en el ámbito de las cofradías y hermandades. Parece, por tanto, que como el agua y el aceite no admitían mezcla.

Las cofradías ofrecían ventajas espirituales a sus miembros, como por ejemplo sufragios por las almas de los difuntos, pero este atractivo apenas caló en el mundo morisco. Sí, por el contrario, las muestras de solidaridad en esta vida, que se rastrean con más facilidad en los testamentos de los moriscos cofrades. Pero al dominar una firme estrategia de exclusión, el papel integrador que podía tener una cofradía se desvaneció. Aún más, la vocación de autonomía de estas corporaciones, tan denostada por la Iglesia, podía volverse contra los fines pastorales perseguidos. De hecho, así ocurrió y el hospital de la Resurrección del Albaicín granadino, con su cofradía de moriscos, se convirtió en semillero de intrigas para la rebelión.

Llegados a este punto y sobre los escasos casos conocidos, hay que convenir que las ventajas para quienes libremente accedieron a alguna hermandad o cofradía eran de orden social. Una muestra de plena asimilación.